

山鹿素行の心性論

前田勉

山鹿素行(元二六三―一六八五)の思想は朱子学批判を契機にして成立したが、その中で心性論は朱子学と「もつともはげしく衝突する理論的接点」⁽¹⁾であった。しかし素行の理論たるや「ほとんど自家撞着の集大成のようなもの」⁽²⁾であるともみなされていたため、従来の素行研究では、その「理論的接点」の真相は充分に明らかにされていない。⁽³⁾

この不備を補うため、本稿は次に示す順序で素行の心性論を説明することを課題とする。

まず第一に、心性論に関する朱子学批判の思想的端緒を明らかにする。具体的には広瀬豊氏の編集された『山鹿随筆』を資料にして、素行学形成の初期の段階において、素行が朱子の心性論のいかなる点に疑問を懐いたかを検討しよう。

第二に、素行の論理に従って、彼の心性論を理論的に再構成する。素行は四書の解釈において「訓詁字解は尤も朱子の章句に従ふ。聖学の大義を註するに至りては、悉く程朱と牴牾す」(『四書句読大全 大学』十一―七)とのべ、朱子の「訓詁字解」を受容

しつつ批判した。こうした解釈の方法は、同じく古学派と総称されるにしても、仁斎の古義学、徂徠の古文辞学のように経書自体に即こうとする態度とは異なっている。そのため経書解釈からすれば、不徹底であると評することはできようが、素行の思想を理解するためには、この迂遠な解釈の方法を内在的にたどり、彼の心性論を再構成する必要があろう。

二

『配所残筆』の中で、素行は「寛文之初」自らの思想を確立する端緒を得たと回顧している。「寛文之初、我等存候は、澳・唐・宋・明之学者を見候故、合点不^レ参候哉、直に周公・孔子の書を見申候て、是を手本に仕候て、学問之筋を正し可^レ申存、それより不通に後世之書物をば不用、聖人之書迄を昼夜勘候て、初て聖学之道筋分明に得心仕候て、聖学之のりを定候」(『配所残筆』三三五)。⁽⁴⁾村岡典嗣氏はここで素行の言う「寛文之初」は寛文二年(一六六二)であろうと推定し、その根拠に、素行が寛文二年八月十九日、『近思録』を読み「今夜此の自発を為す」と記している一条を提示し

た。⁽⁶⁾この一条を以て、素行が「後儒の説をすて、直接聖学にむかふに至つた」⁽⁷⁾とは直ちに断言できないにしても、⁽⁸⁾寛文二年が、素行の思想において画期的意義をもっていたことは否定できないように思える。

村岡氏の挙げた一条の「自発」は、周濂溪の無極而太極に向けられていた。それは「無極と云ひて指すべきの理なし」(『山鹿随筆』十一—四二二)とあるように、朱子学の理に対する疑問であり、寛文二年当時、素行の問題意識が那邊にあつたかを知り得る資料になる。この理に対する疑問は、後年「聖教要録」「山鹿語類」における朱子学の認識論への批判につながるものであると言えよう。このように寛文二年当時の素行の問題意識を探るといふ視点から『山鹿随筆』を見ていくと、寛文二年十月十三日付の一条に、「今日自発」とある箇所が注目される。『山鹿随筆』では「亡羊談」と題された一条である。

「亡羊」とは『莊子』駢拇篇の寓話である。

臧^レ与^レ穀、二人相与牧^レ羊而俱亡^レ其羊、問臧奚事、則挾^レ筴^レ説^レ書、問穀奚事、則博塞以遊、二人者事業不^レ同、其於^レ亡^レ羊均也。

臧^レ男奴隸は読書をしている最中、羊を亡つた。穀^レ女奴隸は博奕している最中に、羊を亡つた。両者は事業を異にするが、羊を亡つ過失は同罪である。この寓話は莊子一流のレトリックによって、無為自然の道からすれば、読書や博奕に対する世間一般の価値観は無意味であることを暗喩している。この『莊子』の「亡羊」を素行は次のように解釈する。

「読書して羊を亡ふも、博奕して亡羊も、同意なり。何れも亡羊なり」と云へる、これ莊子が異端の説なり。その故は内に明白なる者なくば書を読みても博奕しても、そのこと通じ難し。然れども博奕・読書共に羊なしとは云はれず。何れも羊はあれども、格物すること薄くしてそのわざをよく尽さざる故なり。然れば羊をわざの外に求めんとして求めらるるものにあらざるなり。

迷へば則ち是非ともに非なり。この語も右同意にして異端の説なり。これをなすは愚人なりとも、その是は則ち君子のわざなり。迷人たりと云ふとも時々発見の天理はある故に、時々善をなすと知るべきなり。その善は則ち天理の善にして、迷人の善として又別に善のあるにはあらざるなり。迷ひても是非ともにある、これこそ天理の凡人にも備はるところと知るべし。かの性善仁義の所以なり。右今日自発。これ異端聖学の分つ所なり。十月十三日。(十一—四三三—四)

素行は莊子の暗喩を認めない。素行によれば、亡羊の原因は読書をしてきたか博奕していたかにあるのでなく、予防措置の「わざをよく尽さざる故」にある。それ故、「羊をわざの外に求め」ようとしても無理である。素行にとって問題は「わざ」であった。こうした「わざ」への着目を前提にして、素行は「迷へば則ち是非ともに非なり」の語を「異端」と批判する。その「異端」とは、敷衍すれば、内面的動機に「迷ひ」があれば、外形的行動の「是非」にかかわらず全否定する立場であらう。すなわち動機に価値のありかを求める動機主義の立場である。素行はこれを批判し、逆に外形的行動

に善悪の場を求める。そのため内面的動機に「迷ひ」があつても、外形的行動に「わざ」が正しければ容認され、「これをなすは愚人なりとも、その是は君子のわざなり」という逆説が導き出されるのである。

この亡羊談は内面的動機と外形的行動の關係の仕方一面期的な転換をもたらしした。寛文二年以前、素行は外形的行動を重視していたが、一方で内面的動機の葛藤に対しても注意を向けていた。「人心を欲と云ひ、道心を性といふ。性と欲とは相對したものなり。性正しければ欲退き、欲動く時は性去ると知るべし」(『山鹿隨筆』十一—二九九)。ところがこの亡羊談の「自発」を契機にして、動機主義は克服される。内面的動機は棚上げされ、外形的行動が一義に置かれる結果主義の立場に立つたと言えよう。こうした考え方は無極而太極への疑問と同様に、後年『聖教要録』等の著作の中で結晶する。『山鹿語類』卷四一「孟子性善を論ず」に、素行は言う。

性は生々息むこと無く、感通知識底耳、更に善悪を以て言ふ可からず。善悪の名は発見の迹に因て見る可き也。(二五四—五)

亡羊談の「自発」は、外形的行動に善悪の判定の場を求める素行の心性論の出発点としての意義を持つていたのである。

三

さて次の問題は、亡羊談を契機に自覚された考え方が、後年の『聖教要録』等の著作でいかに理論化されているかを説明することにある。その際、最初へのべたように素行独自の四書解釈を内在的になだるることによって考察をすすめていこう。

心性論は性と情の問題である。「凡そ心と謂ふは、乃ち性情相挙ぐる也」(『聖教要録』一—二五)。素行は「心は性情を具す」と説き、一見、張横渠の「心は性情を統ぶ」に従うかに見えるが、性と情の捉え方は朱子学のそれとは根本的に異なっていた。以下、素行の性と情をそれぞれ検討していく中で朱子学との相違点を明らかにしていこう。

『聖教要録』で、素行は性を定義する。

理氣妙合して、生々無思底にして、能く感通知識する者有るは性也。(二—四)

この定義は素行独自のものであるが、実は素行一流の操作で朱子の見解を要容することによって得られたものであった。比較の便宜上、原文のまま引く(傍点は筆者による)。

師曰、人之所以生、理与氣而已、才有天命、便有氣質不可相離、若闕一便生物不得、理氣相互、浩浩不窮、無此氣則此理如何頓放、無此理則此氣如何濇泊、理氣交感凝結生聚、此間自然之妙用、便安置來(『山鹿語類』卷四一—二四五)

人之所以生、理与氣而已、天理固浩浩不窮、然非是氣則雖有是理、而無所濇泊、故必二氣交感凝結生聚、然後是理有所附着(『性理大全』卷三十所収、『朱子語類』卷四—四一条)

才有天命、便有氣質不能相離、若闕一便生物不得、既有天命、須是有此氣、方能承当得此理、若無此氣則此理如何頓放(『性理大全』卷三十所収、『朱子語類』卷四—四十条)

素行は朱子の言説を巧妙に組み替えていると言えらる。 「理与氣而已」↓「理与氣合而已」、「天理固浩浩不窮」↓「理氣相互浩浩不窮」、「二氣交感」↓「理氣交感」とそれぞれ置き替え、その操作によって素行は自己の性論の基本を獲得する。すなわち彼は性を「理氣交感」の作用それ自体とするのである。

性は理氣妙合の用にして理氣を離る可からず。又理氣を以て必ず可からざる也。（『山鹿語類』卷四一 二二五）

「性者理氣妙合之用」、これが朱子学の「性即理」にかわる素行の基本テーゼである。

ではこの「理氣妙合の用」たる性はいかなる特質をもっているのか。二点に整理することができるように思える。

第一は活動性である。性は「理氣妙合の用」、働きである。素行は性をもつばらその機能の面から規定していると言えよう。その働きは、素行の好んで使った言葉で表現すれば「生々無息」（『中庸』）であり間断なき活動態である。この「生々無息」の働きを素行は「感通知識」と呼ぶ。「感通」とは『易』繫辭上伝の「寂然不動、感而遂通天下之故」の後半部、「知識」は『大学』の格物致知の朱子の註「知猶識也」に依拠している。この「感通知識」は理氣妙合の用であることに規定されて、二重の意味をもっていた。朱子は「知覚運動は形氣の為す所、仁義礼智は天命の賦する所」（『朱子語類』卷四）と理と氣を截然と区別し、理∥仁義礼智と氣∥知覚運動とを分離していた。ところが素行はこの朱子の説を批判する。

知覚運動も亦性の用也。只氣質に因て感通知識する也。知覚運動皆氣にして理無しと謂はば、便ち物皆此の性無からん乎。

仁義礼智も亦性の用也。只理に因て感通知識する也。（『山鹿語類』卷四一 二四九）

素行における「感通知識」の働きは知覚運動と仁義礼智の二重性、すなわち「視聽・言動・動作・睡覺・痒痛・飲食・情欲、皆氣に因て感通知識する也、賢愚・知不肖・昏明・清濁、皆理に因て感通知識する也」（同右 二四八）知覚運動機能と認識機能の二重の意味をもっているのである。認識機能については後述する。

ところで生々無息の活動態たる性の反対の極に、素行は李延平の主静主義を置いた。「愚謂へらく、李何専ら胸中洒落を事とす、『性の静見る可し』等の語甚だ高尚なり矣。其意未発の前に就きて、存養し見来る底也」（同右 二九二）。周知のように、朱子の心性論は張南軒の動的な立場とともに、この延平の主静主義の影響をうけるが、その根拠になっていたのが『中庸』の「喜怒哀楽之未発謂之中、発而皆中節謂之和」の一節であった。生々無息を説く素行はこの一節を次のように解釈し主静主義の根拠そのものを覆す。

子思既に喜怒哀楽の未発已発と曰ひて、情の未発已発と曰はず。喜怒哀楽は情の事物に及び、尤も形迹有る也。情、喜怒に及ばずと雖も、未だ嘗て発せずんばならず。先儒皆這箇の意を味はず、喜怒哀楽の未発を以て都て情の未発と為す。愚謂へらく、人情少くも留らず、発せざること無し。（『山鹿語類』卷三六 九一三五―一）

朱子は喜怒哀楽の未発∥性、已発∥情と解釈する。「喜怒哀楽情也、其未発則性也」（『中庸章句』）。ところが素行は「中庸」本文には「喜怒哀楽の未発」とあり、「情の未発」でないことに着目する。

素行によれば、喜怒哀楽は情の「形迹有る」状態、換言すれば情の激した一つの状態である。同様に「喜怒哀楽の未発」も情の穏かな一つの状態であるに過ぎない。情はどこまでも「人情少くも留らず、発せざること無き」活動態であり、「若し意情未発底を論ずれば、是れ一個の死物」(『山鹿語類』卷三六 九一三五六)である。このように「未発」を解釈することによって、素行は主静主義を根本から批判するのである。

では共に生々無息の活動態である情と性とはいかなる関係にあるのか。この問題は情そのものの検討の後、もう一度触れるが、ここでは性⇨感通知識の側面から考察していくことにする。

朱子は先に引いた『中庸』の未発―已発の論理によって、未発⇨性、已発⇨情と説く。この区別は『孟子』の四端の解釈に重なっていた。朱子は「惻隱羞惡辭讓是非情也、仁義礼智性也」(『孟子集註』)と言っている。ところが素行は『中庸』解釈で見たとように、未発―已発を情の一つの状態と解して、朱子学的意味での未発―已発の論理を認めない。それで『孟子』の四端についても、素行は独自の解釈をすることになる。

師曰く、先儒各々性を以て理と為し善と為し、仁義礼智を以て性の発見、固有本然の善と為す。愚謂へらく、惻隱羞惡辭讓是非と仁義礼智と、那箇か差別し来たらん乎。共に是れ心の動にして物に感ずる底也。但し其の理に当るを仁義礼智と為す。然れども惻隱羞惡辭讓是非は、仁義礼智に非ずと謂ふ可からず、究理し来たりに全く節に中るの名也。其の情意を正すに在る也。如何ぞ仁義礼智惻隱羞惡等を分かち得ん。是も亦情、非も亦情、

性は只感通知識の本体而已也。(『山鹿語類』卷四二 一一一三 三七)

素行によれば、惻隱・羞惡・辭讓・是非の情が節に中っているとき、その情を評して仁義礼智と言う。「凡そ仁義礼智の四は、情の発して節に中るの名也」(『山鹿語類』卷三七 十一四七六)節に中った情が仁義礼智と評せられるのであり、仁義礼智といっても、朱子のような情とは異次元の「固有本然の善」ではない。節に中った情が仁と名づけられ、義と名づけられ、礼と名づけられ、智と名づけられるに過ぎない。つまり情が仁義礼智と判定されるのは、節に中るか否かの結果にあるのである。「善悪の名は発見の迹に因て見る可き也」(『山鹿語類』卷四一 一二五五)、こうした解釈が先にみた寛文二年の「亡羊談」の延長線上にあることは言を俟たないであろう。

ところで素行において、情を節する規準は「礼」であった。「礼は事を制する所以也、節に中る所以也」(『山鹿語類』卷三七 九一四九二)、「礼は情を矯め外を飾るに非ずして、自然の節あり、已むことを得ざるの道也」(同右 九一四九二)。また礼は実践の規準であるが、認識する立場から言えば、礼は「条理」である。「凡そ天地人物の間、自然の条理ある、是れ礼也」(『聖教要録』一八)。この条理を認識する機能が、素行の言う感通知識であった。

性は能く感通知識す、今深く其の事物の理を究むれば、則ち触るる所感通知識せざる無し、是れ性の妙用也。(『山鹿語類』

卷四一 一二五四)

先にみたように素行の性⇨感通知識は朱子と異なり、知覚運動機能

と重なりあう。この二重性は認識の対象たる条理の性格に規定されていたと思われる。すなわち素行の条理とは情を節する規準⁽¹⁴⁾にあって、無極而太極のような形而上学的理体ではなかった。素行によれば、条理は技術に習熟するように、知覚運動の過程で認識されるものであった⁽¹⁵⁾。その意味で、感通知識は知覚運動と切り離せない認識機能であったのである。

四

活動性と並ぶ、性の第二の特質は個別性である。素行の性の基本テーゼは「理気妙合の用」であり、朱子学の性即理は否定された。この「理気妙合の用」は「理気交感の過不及」に規定されて個別的である。

人・物の性は一原にして、理気の交感過不及有り。故に其の妙用感通知識各々万差有りて、一般ならず。人は理に厚く、物は氣に厚し。(『山鹿語類』巻四一 二四六)

人間の性は感通知識の一側面たる認識機能に優れ、逆に動物の性は他の一側面たる知覚運動機能に優れている。「人は理に厚くして其の感通知識する所に喩し、物は氣に厚くして其の感通知識する所に喩し」(同右 三〇七)。こうした人間と動物の相違は、そのまま人間々人の相違につながっている。「氣質の稟くる所正しければ、理気妙用感通知識も甚だ聡明厚正也。是れ生知安行也」(同右 二八四)。生知安行の人間がいる一方で、「氣に厚き底の者其の氣質殆ど禽獸に近し」(同右 二八六)、禽獸に近い人間がいる。素行はこの両極端を「人亦氣に厚き有り、又理に厚きの至り有り、

是れ上智と下愚と移らざるの謂ひ也」(同右 二八五)と言っている。しかし上智と下愚はあくまで特殊であり、人間全体では「凡そ人の氣質多く是れ中人の質也」(同右 二八五) 中人の数が最も多い。この上智—中人—下愚の相違は、感通知識との関連で言えば、「格物致知の間、氣稟の純駁に因て頓漸遲速の差有り」(『山鹿語類』巻三三 二〇四)、条理を認識する速度の差となって現出した。こうした現象世界における人間の多様性・個別性を認める素行にとって、性善あるいは性悪のように普遍的な性一般を論ずることは、それを認識する性それ自体が個別的である限り意味がなかった。

人の性は氣稟に因て厚薄清濁有り、己れが性を以て之れを論ずれば、則ち惡の発多く善の動少なし。是れ等の氣稟を以て論じ来たり、終に性惡と曰ひ、善惡混ずと曰ふ也。(『山鹿語類』巻四一 二五五)

次に、この個別性の特質の観点から素行と朱子の性論を比較してみよう。素行は朱子学の本然の性—氣質の性の対立を認めない。「聖人は天命・氣質の性を分たず。若し相分たば、則ち天人・理氣竟に間隔す」(『聖教要録』一三五)。素行によれば、「本然の性を認めんと欲するは、是れ異端の教也」(『山鹿語類』四一 二五一)性に普遍性を認めることはできずあくまで個別的である。では、朱子における本然の性—氣質の性の論拠になっていた『孟子』の性善説や、『論語』の「性相近也 習相遠也」(陽貨)に対して、素行はいかなる解釈をしているのだろうか。

『孟子』の「孟子道性善、言必称堯舜」(滕文公上)の一節

を、素行は次のように解釈する。

性は人の天より稟くる所也。欲す可き、之れを善と曰ふ。人の性情は善を為すを好まざること無きを言ふなり。故に性善と曰ふ。(『四書句読大全 孟子』)

素行は性善を「善を為す」と解釈する。彼によれば、この「善を為す」の意味は、朱子のように「性者人所稟於天以生之理也、渾然至善、未嘗有惡」(『孟子集註』)と説き、性それ自体を善なる価値とする理解と異なっている。

或ひと問ふ、性善と善を為すとは同じからざるに似る。曰く、人の性は唯感通知識而已。其の間、人は天地の正気を稟け、其の知万物に長じて、其の感する所、尤も善に速やか也。……竊かに按ずるに、性は唯生性にして、本然善悪は事物に応ずるの跡也。……後儒此の説を尽くさずして、認め以て本然の善と為す。故に某の所謂る善を為すは、性善と相牴牾するに似たり。

孟子の性善は是れ善を為すの謂ひ也。(『四書句読大全 孟子』)

人間の性は感通知識の一側面たる認識機能に優れている。しかし性それ自体は善悪の対象にならない。善悪は情が節に中るか否かの「事物の応ずる跡」によって判定される。人間の性はこの情を節する礼ノ条理を認識する機能において優れていた。素行はこの機能を「入善修道の下地」と評している。「人の性心好善悪悪の知は、人々皆一にしてことならず。此の一同せる知、これ入善修道の下地也」(『論居童問』 十二一四五)。孟子はこの「入善修道の

下地」を「性善」と表現したと、素行は解釈するのである。その意味で性善は「善を為す」と説まれた。しかしこのような解釈は『孟子』本来とかけ離れたものであろう。素行のように性それ自体を中性の機能とみなす考え方は、『孟子』の性善説とは相容れないものである。この点、素行自身、自己の解釈の強引さを意識してか、「性の本然は善悪を以て名づく可からず。其の流行已む得ざるの道に因て、乃ち発して善く節に中る有り、是れ強ひて性善と名づくる也」(『山鹿語類』卷四一 二五五)と言っている。

このように性善を「善を為す」と解釈するとき、「孟子道性善、言必称堯舜」の「称堯舜」の意味も、全く朱子と異なってくる。朱子は「人与堯舜初無少異、但衆人汨於私欲而失之、堯舜則無私欲之蔽、而能充其性爾」(『孟子集註』)と解釈する。朱子によれば、人間の本性は善である。この点、衆人と堯舜は本来的に同等である(「本然の性」。しかし現実的には、衆人が私欲に蔽われて善なる本性を失っているのに対し、堯舜は本性を完全に発見している。それ故、「聖人学んで至るべし」のスローガンがあるように、衆人は私欲を去り、堯舜と同等の本性を発見することが理想とされた。ところが素行は先にみたように善なる本性「本然の性」を認めない。これに関連して、「称堯舜」は「論語」の「性相近也、習相遠也」(陽貨)に結びつけられて解釈される。

或ひと問ふ、孟子切に性善を道ふは何ぞ也。曰く、堯舜の性は是れ善也、「孟子性善を道ふ、言へば必ず堯舜を称す」、故に性善を言へば、乃ち是れ夫子の所謂る「習相遠き也」。(『四書

句読大全 論語⁽¹⁸⁾

もともとの『論語』の一節は、朱子学では「程子曰、此言氣質之性、非言性之本也」(『論語集註』)とあるように、本然の性に対する氣質の性の典拠になっていた箇所であって、『孟子』の性善とは区別されねばならなかった。ところが素行は、性善は「習相遠」に相当すると説き、朱子学説に反対する。この結合はいかなる意味があるのか。

素行によれば、「性相近」の段階は生まれたままの、いわば白紙の状態である。「人人は其の初め、習染無し」(『句読大全 論語』)。この段階でも性は個別的であるが、その差違はわずかである。「形気交感の間、其の氣質一ならず。故に性も亦同じからず。而れども其の初め又相遠からず、是れ相近き也」(同右)。この「性相近」の段階の個別性とは具体的には何か。「夫子明白に性は相近しと言ひて、相同じと言はず。又生知・学知・困知・中人上下を以て論じ来たる」(同右)⁽²¹⁾。先にみた生知—中人—下愚の差、すなわち認識機能の能力差がこの段階の個別性である。素行は「理気妙合は天焉れを賦与せしむ。其の厚薄清濁は作為す可からず」(『山鹿語類』巻四—二五五)と説き、先天的な「厚薄清濁」を認めるのである。しかし能力差はあるにしても、人間である限り認識機能を持っていることにはかわりない。「人の性は善を好み悪を惡むを知る、天下の人は相近し」(『句読大全 論語』)。素行はこれを「入善修道の下地」と表現していた。

「性相近」が先天的な段階であるとすれば、「習相遠」は後天的な段階である。

知識は性心の妙用、唯だ知識耳。未だ是非邪正に涉らず、少く動きて物に応じ事に接すれば、則ち其の習来に因て黑白を弁じ邪正を知る、其の習来は皆是れ教諭也。(『山鹿語類』巻三三一八六)

認識機能それ自体は中性の働きであるが、習の結果、黑白・邪正という認識の価値規準を習得する。その価値規準は習の「邪正」に左右され、「知識の得る所皆学習に在り、学習の邪正に因て善を為し悪を為す」(同右 二〇二)。それで、「凡そ國を窃み郡を侵すの侯伯は草業を以て誉名と為し、鉤を盗み篋を胙くの小盜は賊の名を以て恥汚と為す、皆世の習俗にして性亦之れに従ふ」(『山鹿語類』巻四 二七九)―『莊子』胙篋篇に典拠がある―という滑稽な事態も生ずる。それ故、素行は正当な価値規準—条理—礼を学習する必要を説き、それを認識する方法である格物致知を重視した。「是れ性は只感通知識して、其の明昏は格物致知の有無に在り」(同右 二六六)。彼によれば、聖人と愚人の相違は、格物致知によって条理—礼を認識し情を節に中らせるか否かにかかわっていた。「聖人の性は発して節に中る耳。愚人の性は悉く節を失ふに在り。其の間格物致知の裏面に在り了る」(同右 一九六)。このように節に中るか否かの違いによって、「善惡の差、千里の遠きに至る」(『句読大全 論語』⁽²³⁾)のである。

習の結果、善惡が生ずると説く点については、素行は朱子と変わらないが、朱子の場合、「人性皆善、而其類有善惡之殊者、氣質之染也」(『論語集註』衛靈公)とあるように、本性の善を前提にしての習であり、「習相遠」と区別された『孟子』の性善説がこの前

提を保障していた。ところが素行にとって、この前提こそが批判の対象であった。「只性の本然を以て言を為さば、便ち釈氏の直指見性也」(『山鹿語類』巻四一 二六〇)。朱子のように、もし個別の性に本性の善を認めれば、

学者、自己の性を以て天地同体の全と為し、未発曰発の間を味はひて其の心性を知らんと欲し、甚だ高尚の話題を為し来れり。聖学は異端に陥溺し、後儒は日用の効を闕く底、悉く這箇の失却に因れる也。(『山鹿語類』巻四一 二九四)

一向泥着して己れが性を認得して本然の性と為さば、天壤も所を易ふ可き也。(同右 二五二)

日常とかかわりのない所で、自己の主観的な価値規準を絶対視するようになる。そして「彼れ性心を弄し工夫を凝し、終に性善天命の性を認得し高尚の話題を為し、静坐黙識して心通せんと欲す」(同右 三〇一)、主観的に自己の本性に沈潜する一方で、客観的な日常世事では節に中らなくなる。「異端の教、専ら這の性を認得するを以て、彼れ世事に於て一として節に中ること無し」(同右 二五三)。素行にとって、善悪は情が節に中るか否かにかかわっているのであって、主観において「高尚の話題」をなしても、客観的な情が節に中らねば、それは悪であった。この意味で「日用の効」を欠き、「世事に於て一として節に中ること無し」き朱子の本然の性 \parallel 性善説は克服されねばならなかった。

この本然の性 \parallel 性善説への批判の契機になったのは、先にみた寛文二年の亡羊談の「自発」であったと思われる。素行はその中で内

面的動機を棚上げにして、外形的行動に善悪の判定を求める結果主義の立場を「自発」したのであった。寛文二年以降、素行は「周公・孔子の書」に回帰することによって、この「自発」を深化発展させようとするが、その際、「自発」の立場から言えば、『孟子』の性善説は解決せねばならない問題であった。なぜならそれが本然の性説の典拠になっていたからである。これに対し、素行は『孟子』の性善と『論語』の「習相遠」とを結合することによって対抗した。『孟子』の「道性善、言必称堯舜」の堯舜とは、習の結果、情が節に中るようになった完成者であるとみなされる。

「孟子、性善を道ふ、言へば必ず堯舜を称す、故に性善を言へば、乃ち是れ夫子の所謂る「習ひ相遠き也」。(『句読大全論語』)

この解釈に従えば、孟子の性善は習の観点から理解され、本然の性を基礎づける本性としての善の意味を失ってしまう。それは「性の本然は善悪を以て名づく可からず。其の流行已むを得ざるの道に因て、乃ち発して善く節に中る有り、是れ強ひて性善と名づくる也」(前出)結果としての善を表現しているに過ぎなかった。

五

次に情の問題に移ろう。周知のように、素行は情欲を積極的に肯定した。情欲は知性に比例して熾烈になるという。「凡そ知識あるもの皆欲心あり。殊に人の知は万物に過ぐるを以て、その欲心も又万物にこゆ。此の欲心あるより聖人にも至るべし」(『謫居童問』十二一五三)。朱子にとって情欲は道德的価値の対立者であったが、

素行の場合、情欲は忠孝・仁義を実現する源動力であると位置づけられる。

人の知万物にこゆるを以て、其の利心欲心又万物にこゆ。故に好色ものは天下の美人を求め、声を好むものは天下の美声を求む。是れ美の至極を不_レ尽ばあくことなし。是れ乃ち人の性の本にして、知識万物に秀でたるゆゑ也。然れば好色好声斗にあらず、父母につかへては其の至極を不_レ尽ば、まことのつくすにあらず。故に聖人忠孝の説を立てて臣子にをしへ、仁義の道を立てて人倫の極道とす。これ美人は色の至善、八音の調は声の至善、忠孝は君父に事ふるの至善、仁義は人道の至善なれば也。(『謫居童問』 十一一五六)

この点、素行によって主静主義の立場に立つとされた朱子との相違は明白である。素行は『中庸』の「喜怒哀楽の未発」に対して、「人情は少くも留らず、発せざること無し」(前出)と説き、朱子の情の未発性という解釈を批判していた。しかし素行の情欲は忠孝・仁義を実現する源動力になり得るとともに、逆に「人の情欲は必ず過溢して足ることを知ら」ざる故に、一端、方向を誤れば、「禽獸の相食むが如」き状態に至らしめる。

人の情欲各々天子公侯の富貴に至らざれば止む可からず、人々天子公侯と為れば、則ち民人無く僕従無く、五穀の作無く器用の商無し。天下、天下に倍し、財宝、財宝に倍するも竟に此の理無し。故に天上に位し地下に載せ、君尊く臣卑しくして乾坤定まる。猶ほ力を以て争ひて国を利し家を利し身を利せんと欲すれば、則ち上下交々利を征し、君を弑し父を無し、奪はざれば鬻

かず。其の勢夷狄に同じく、其の極禽獸の相食むが如し。(『山鹿語類』卷三三 二一八)

素行における情欲はそれ自体、高きものを求めようとする向上性を本質とする。「美の至極を不_レ尽ばあくことなし」(前出)。そのため、その向上性が善の方向に発揮されれば、「父母につかへては其の至極を不_レ尽ば、まことのつくすにあらず」(前出)と道徳的価値を実現する力となるが、逆に悪の方向に発揮されれば、「君を弑し父を無し、奪はざれば鬻かざる」(前出)と道徳を破壊する源動力ともなり得る。このように情欲が両極端に向かうという点で興味ある記事がある。それは素行が明智光秀を評したものである。

師曰、惟任光秀今ソカリケル時、芥川ニテ大黒ヲヒロイケリ。

時ノ人皆云、大黒ヲヒロエ、バ千人ノ頭トナルナリト云ル沙汰ヲ、或人ノ云ケレバ、早々大黒ヲ棄サセケル。志気尤大ナリト云ベシ。此志気ヲ以テ信ヲ重ク道ノ道タル所ヲツトメバ、何ホドノ忠義ヲモ尽シツベシ。此志気ヲ暴逆ノ方ヘ越カシメバ、又悪トシテ不_レ致ト云コトナカルベシ。光秀ツイニ信長ヲ奉_レ弑事コ、ニライテ既ニ発ス。古ヘノ武士ハ王位ヲモ奪ハント志ヲナセリ。(『山鹿語類』卷三三 四〇三)

ここで、忠義か暴逆かを方向づけているものを素行は「志」と呼んでいる。この志は、『聖教要録』の定義によれば、「志は心の之く所、意情の定まり纏ふ所有の謂ひ也」(『聖教要録』二二六)、情欲の向かう方向であった。素行はこの志す方向の相違によって、君子と小人の差が生まれるという。「君子・小人の別、志の義と利とに在り」(『山鹿語類』卷四二 十一三四三)。では君子は何に志し、

小人に何に志すのか。

問 学者の志立つる処、いづれを以て標準とせんや。答 その志す処は聖人の道を標準とするにあり。其の志気は治国平天下の用にあり。(『論語童問』 十一・六三)

君子は天下国家の治平に志す。逆に、小人は自己一身の利に志す者である。「学者少く志有るもの、乃ち山林の布衣為らんと欲す。是れ学に矜りて人を蔑し世事を塵視し日用を忘る。其の極専ら利身に近し」(『山鹿語類』卷三三 一一三五)。情欲の両極端に向かう徹底性は、天下国家の治平に志した場合、「古ノ臣タル人ハ、君ヲ堯舜ニ致サンコトヲアテテシ、一夫モ不得其所_二以己レガ恥トシ、父ニ事ヘテハ如_三曾子_一シテ可ナリト、未アキタラザルノ志ヲ置。是皆志氣ノ高尚ニシテ小成小利ヲ不_レ事ガユヘ也」(『山鹿語類』卷二 一三九)、「小成小利」に甘んじないが、逆に自己一身の利を志す場合、「惡トシテ不_レ致ト云コトナカルベシ」(前出) になるのである。

そのため情欲が何に向かうかが、素行にとって重要な問題となってくる。素行において情欲の方向を決定する分岐点が「意」であった。素行は「発動の機微、是れ意也。心の纏ふ所也」(『聖教要録』二二六)と言っている。素行の意に対する理解は、『大学』の「誠意」の章で展開される。次にこの点を検討していこう。

まず『大学』の「誠章」の章を掲げておく。

所謂誠、其意者、毋_二自欺也、如_三惡_二惡臭、如_三好_二好色、此之謂_二自謙、故君子必慎_二其独也(『大学章句』伝六章)

朱子は「自欺」を「自欺云者、知為善以去、而心之所発有未実也」

(『大学章句』)と解釈する。「自欺」とは鳥田虔次氏によれば、「意が二つに分裂して、悪を欲する意が内から牽制する」事態である。⁽²⁶⁾朱子は心の発動たる意の段階に、人間の本来的な善を欲する意と、それを疎外する気稟に規定された悪を欲する意との分裂を認めるのである。「誠意」とはこの分裂を克服し、善を欲する意があったかも感覚的・本能的意識のごとくなくなってしまふことを意味していた。朱子の誠「真実無妄」とは、こうした理想的な意の状態をさしていた。

この朱子の解釈に対して、素行は次のように批判する。

朱説に因るときは、善を好み悪を惡むの徹底致むべからず。是れより念頭初め萌し動くに於て、其の善惡誠偽由つて分るる所の機微を察するの説起る。而して王氏が「善あり惡あるは、是れ意動く」といふの味に至り、誠意の工夫は念頭に在りと為し、竟に学者の惑を果ぬるなり。(『句読大全 大学』 十一 一三〇)

意の段階「念頭」で善惡を問題にすることを素行は批判する。この点、朱子は陽明と変わらないという。この素行の批判には、先にみた動機を棚上げにして外形的行動に善惡を求めろ考え方が貫かれていることは言を俟たないであろう。では素行は「誠意」をどのように解釈するのか。

注目すべきは「如_三惡_二惡臭、如_三好_二好色」の理解である。朱子はこれを人間個々人の感覚・本能と解し、善を欲する意の感覚化・本能化を求めた。ところが素行はこれを「天下の通情」とする。

惡臭を惡み好色を好むは、天下の通情、人心同じく然る所な

此の章、惡臭を惡み好色を好むの言あり。是れ乃ち至公にして無私、古今上下の通情、所謂思むことなきの誠なり。(同右 十一—三〇)

「惡臭を惡み好色を好む」は「天下の通情」である。個々人の本能・感覺でないことに注意せねばならない。素行は「天下の通情」を公とみなした。この公に対する私が、「凡そそれが情に従ひ意の私に任せて、徑に行ひ肆に為すときは、思むことなきの誠を以てせずして、皆性を矯め意を私にす」(同右 十一—三二)、「己れが情」であった。このように「惡臭を惡み好色を好む」を理解することによって、素行は朱子と異なる「誠意」解釈を導き出した。朱子の意は、自己の本来性に根ざす善を欲する意と氣稟に規定された惡を欲する意との分裂の場であった。そもそも素行は本性の善を認めず、朱子説の前提を批判したのは前にみた通りである。素行によれば、意とは朱子と同じく「心の発動の幾微」であるが、そこは天下に向かう意情と己れに向かう意情との対立の場である。ここで向かう意情と表現する理由は、素行が「志は心の之く所、意情の定まり纏ふ所有の謂ひ也」(前出)と定義した「志」が「誠意」に関連していたからである。

心は是れ活物にして少くも塞滞せず。故に念念相續きて相止まず、其の意慮万変に互る、亦制すべからず。只だ発して物に應ずるの際、尤も慎むべし。故に念念思慮底、詳に致め具に尽して其の知る所を致し、発動の意志をして他に至らざらしむ。

心は活物であり「意慮万変に互る」ため、意をつかさどることはできない。意の段階で善惡を問題にする動機主義は、意を静態とみなすことにつながるだろう。「若し意情未発底を論ずれば、是れ一個の死物」(前出)。素行にとって必要なことは「発動の意志をして他に至らざらしむ」ことである。先に明智光秀に対する素行の評価のみたように、情欲は志の相違によって忠義と暴逆の両極端に向かう。それ故に志が何に向くが重要な問題であった。素行の「誠意」解釈はこのような情欲理解を前提にしていただろう。ちょうど朱子の「誠意」解釈に、性善説が前提になっていたことに対応する。

素行において「意を誠にする」とは、自己の意志を己私に向けず天下に公に向けることを意味していた。「意を誠にすとは、心は意念の発動に従ふ故に之れをして其の誠を尽して私意臆念ならしむるなり」(『句読大全 大学』 十一—九九)。素行によれば、自己の意志を己私に向けず天下に公に向けることは一つの決断であった。

人必ず好惡の心有り、其の好み欲する所尤も身を私するに在り。君子此に於て果然として己を立てず先づ人を立つ。義は是れ果斷の決に在り。他を宜するの利有る也。小人は果斷の決無く他を宜するの志無し。只身の便利を思ひ情の放なるを欲す。是れ義を措きて利を先にする也。(『山鹿語類』卷三三—三二二)

「好惡の心」は情欲は万人に共通するが、それは「身を私」する傾向性をもっている。「自ノ身ヲ利スルコトヲ好ムハ、是又天下同情」

『山鹿語類』卷二一 四二〇。君子はこれを決然と方向轉換し「己を立てず先づ人を立」てる。この方向轉換が素行の言う「意を誠にする」ことであった。彼によれば、この方向轉換は情欲そのものを否定することではなく、むしろ向上性を本質とする情欲の徹底性を発揮せしめることであった。素行は「君子の利」と「小人の利」を區別して、「凡そ利に大小有り広狭有り。君子の利は大にして広く、小人の利は小にして狭し」（『山鹿語類』卷三三 二一七）とのべ、小人の利に比して君子の利の及ぶ範圍の広大さを説く。ここには「美の至極を不_レ_レ_レ_レ_レはあくことなし」（前出）という向上性が「小成小利」に甘んじない徹底性として發揮されている。

六

最後に「誠」についてのべ、まとめて代えたい。素行は誠を「曰むことを得ず」と定義した。「曰むことを得ず、之れを誠と謂ふ」（『聖教要録』）。この「曰むことを得ず」という言葉は素行の思想を理解する上で一つの鍵となる。これまで本稿は心性論の側面から素行の思想を論じてきたが、これとの関連で誠はいかなる意味をもっているのだろうか。

まず素行が「曰むことを得ず」という言葉をいかなる文脈で使っているかをみてみる。「曰むことを得ず」の用例として注目すべきは『山鹿語類』卷四四・枕塊記の中のいくつかである。枕塊記は寛文五年から六年にかけての父親の喪儀における素行自身の行動を記録したものである。当時、素行は既に自己の思想を確立している。枕塊記はその思想を基礎に自らの行動を通して、近世社会における

喪礼のあるべき型を提示したものと思われる。その中で素行は「曰むことを得ず」を頻繁に記しているが、代表的な用例は次の二例である。最初は「忌中」に関するものである。

国俗は五十日を以て忌中と為す。聖人の説に因れば、則ち父の喪は三年なり。本朝の古例に因れば、則ち父の喪は一年を以て限りと為す。親の喪に遭ふ者は、一年官を解き職を辭す。是れ令の戒むる所也。近世は唯五旬の忌畢れば、乃ち肉を食ひ酒を飲み平生と異ならず。唯一年の間、神社の事に触れざる而已。流俗以て習ひ、父子の情日に薄し。若し聖人の教に志有らば、則ち曰むことを得ずして五旬を以て忌中と為し、其の後公門に入らずと雖も、亦私に帰れば乃ち喪服に復り、酒肉を飲食せず、喪礼を用ひ全く大祥忌に至る、是れ孝子の実也。然れども人をして吾の喪を勤むることを知らしめば、則ち善に伐り俗を駭かすの嫌有り。只微服潜行し曰むことを得ずんば、乃ち酒肉を飲食すと雖も、忽ち初に復りて以て喪を終る、是れ孝の至り也。心喪の実也。世俗の輕薄は尤も行ひ難し、而れども行はざれば則ち聖門の徒に非ず矣。（『山鹿語類』卷四四 一四六二～三）。

「聖人の説」によれば喪礼は三年であるが、「国俗」＝仏教の習俗では五十日を忌中とする。この「聖人の説」と「国俗」との板挟みの中で、素行は「国俗」に従うことを「曰むことを得ず」と表現している。しかし彼は曰むことを得ず「公門に出入し」「酒肉を飲食」しても、一端「私に帰れば」喪服に替替え酒肉を飲食しないという。

もう一つの用例は百日間、墓前に詣で朝夕奠すことを説いた箇所である。

凡そ百日の間毎に墓前に謁す、是れ未だ葬らざるに準ずる也。尤も哀情の已むことを得ざれば也。(同右 十一四六七)

「聖人の説」によれば亡骸を埋葬する以前に、朝夕奠すことになっているが、「国俗」では死後時を移さず葬る。そのため素行は「国俗」に従い埋葬した後、墓前に詣で朝夕奠すことによつて「聖人の説」における「未葬の礼」に準ぜよと説き、その理由を「已むことを得ざる」哀情に求める。類似の表現に「慕思の情、止むべからず」(同右)「哀情忍ぶこと能はず」(同右)とあり、素行が喪礼の実践者の心情を「已むことを得ず」とみなしていることが理解される。

この二つの用例は共に「聖人の説」と「国俗」との対立状況において使われている。その対立とは「七七日の忌の後」、「明日は肉を食ひ酒を飲む、尤も孝子の情に非ず。然れども流俗は變ずべからず」(同右 十一四六一)とあるような「孝子の情」と「国俗」との衝突であると換言できよう。この対立状況において、素行は前者では「国俗」に従うことを「已むことを得ず」、後者では「孝子の情」を「已むことを得ず」と表現している。この二つの「已むことを得ず」には、大きな差違があるように思える。すなわち前者が「国俗」に従わねばならない当然の意であるのに対し、後者は実践者の心情の自然の意である。素行は当然と自然を同一視するが、「忠孝は当然と云ふべけれども、忠孝ともに臣子自ら可_レ尽_レ可_レ致_レのまことあつて、是れを尽し、これをいたす。これ自然にあらずや」(謫

居童問 十一二五九)、「已むことを得ず」はこの二重の意味をもっていると言えよう。

素行における「已むことを得ず」が当然と自然の二重の意味をもっていることは既に相良亨氏の指摘する所だが、注目すべきは、この二重性が枕塊記を見る限り「国俗」と「孝子の情」の対立状況を前提にしていたということである。素行は「国俗」を「世俗の輕薄」(前出)と非難し、「浮屠を信ずべからず」(同右 十一四七八)と戒め、天下の人々がその輕薄を信じて、自分はそれを信じないと毅然と宣言する。

今本朝の俗、都鄙の男女こと、く釈氏を信じて万分が一も孔子もしらず。これ孔子は非にして、釈氏は是なりとせんや。故に信ずる人あり、信ずる事あり、信ずる時あり、信ずる処あり、信ずる物あり。そしるも亦然り。このゆゑに天下信_レ之とも多とすべからず、一人信_レ之とも少と不可_レ云也。(『謫居童問』 十一二一四)

しかし習俗としての仏教は「流俗は變ずべからず」(前出)「世俗皆然り、垂戻すべからず」(枕塊記 十一四六一)蔽として存在する。それ故、近世社会に「聖人の説」を実行すれば、キリシタン宗門と見なされかねない。「今本朝の風儀久しく浮屠に入りて、宗廟の祭祀皆蔬食を用ふるを以て俗とす。然るに古の道不然として牛をさき鳥を殺し魚を獻ぜば、天下の人皆大ににあやしみて必ず耶蘇の宗門のごとく思ふべし」(『謫居童問』 十一二二二)。素行はこの「国俗」を前にして、「善に伐り俗を駭かすの嫌」(前出)を避けるため、「已むことを得ず」輕薄な「国俗」に従えと要請するのであつ

た。しかし一方、彼は「孝子の情」を「已むことを得ざる」自然とし、「私に憚れば」、喪服に替え酒食を飲食せず「心喪」の実践を容認した。この「心喪」の存在によって、素行は「国俗」に対する一定の距離をたもち得たと言えよう。確かに「心喪」は「善に伐り俗を駭かすの嫌」を避けるため、微服潜行してなす必要がある。

素行は墓前に詣でる際、「寺門に入るの前は礼服を整へ、公門に入るが如し。道路の間は微服潜行して人に逢はざらんことを要す。凶服喪者は人の惡ふ所也。且つ今は歳暮年頭の佳節有り、専ら夙に詣で潜かに行くことを用ふ」(枕塊記 十一・四四二)と言っている。しかし微服潜行の実践にしても、「国俗」に抗す主体的根柢が「哀情の已むことを得ざる」自然であった。

このように距離をたもちながら「国俗」に従う行動を素行は『謫居童門』の中で次のように言っている。

道を立て功業を大にいたすものは、必ず愚者のごとくいたすと、是れ聖人の戒也。(『謫居童門』 二十一・九四)

世と共に推移りて我が知をかくし、君の為人のためになるべきことこの我がわざになかなへることを詳に尽すべし。(同右 十二

—七三)

しかしこの「愚者のごとく」世と共に推移りつつ、常に「国俗」に對し距離をたもち得るには、強固な意志を必要とした。

学者の日用只だ平生の俗にまかせ、別に異様なべからず。その間其の志美に道に従はず、彼の流俗の邪義・非道・無礼・淫乱、あにこれに随従すべけんや。是れ亦こなたより不防とも、

我れ是れを不愛好をしらば、彼れなんぞこれと共たらんことを欲せんや。然ればすべて世と共に推移りて、その間に礼を立て儀を教へ、時と共に消息するにありと可_レ知也。我れに志の立つこと確爾たることなきゆゑに、和すれば必ず流す。我れに人を責むるの厚きところあるがゆゑに、節すれば必ずはげし。

(同右 十二・一〇)

素行は世俗に和して同じない意志を「確爾」と表したのである。この確爾たる意志は、先に誠意においてみた果断と決断する意志につながるものであつたらう。

以上、枕塊記の特殊な用例を手掛りに、「已むことを得ず」が自然と当然の意をもっていることを明らかにしたが、この二重性はそのまま素行が誠を理論的に説いた箇所に通ずるものであった。

飲食の口体に於ける、男女の情欲に於ける、是れ已むことを得ざるの誠也。聖人の道德に於けるも亦此の如し。人は唯飲食男女の情欲の已むことを得ざるのみを知りて、道德の天下に於けるに已むことを得ざるの誠有を知らず。(『山鹿語類』卷三七 九一・四九八)

素行は情欲の不得已と道德の不得已とを区別している。この区別は枕塊記における「孝子の情」の不得已と「国俗」に従うことの不得已に対応するであろう。ここで素行は後者の不得已_レ当然が知られていないことを批判している。この批判は「孝子の情」と「国俗」の対立状況をふまえて理解する必要がある。素行によれば、情欲は向上性を本質とするが、その向上性は自ら利する傾向性をもっている。

この向上性を天下の利に方向転換するためには果断の意志を必要と

するし、またその意志が確爾なものでなければ、道德の不得已^一自然を實踐することはできない。なぜならば、道德の不得已には必ずしも自己の性情に合致せず、むしろ「世俗の輕薄」と非難すべきものに従わねばならない場合があったからである。それ故、人々がこの道德の不得已^二自然を知らないのも理由のないことではなかつた。

このような誠についての考え方を理論的にささえていたのは性論である。素行は寛文二年の「自発」によって、外形的行動に善惡の判定の場を求めるに至る。この結果主義が自己と世俗との対立状況において「世俗の輕薄」を實踐せねばならない根拠であった。換言すれば、内面的には非難すべきものと認めていても、外形的にはこれを行動することが要請されたのである。「これをなすは愚人なりとも、その是は君子のわざなり」（前出）。その際、外形的行動の規準^一礼を認識するためには、「世俗の輕薄」を非難する自己の価値規準を斥けねばならない。もしそれに左右されれば、世俗に妥当する条理^二礼を客觀的に認識できないばかりか、畢竟世俗から離脱するに至る。「但聖人ノ道ヨリ不^レ至シテ、一向其氣節ノ高尚ヲ貴ブトキハ、異端ノ虛無空寂ヲ貴、世間ヲ以テ塵芥トシ、天下ヲ以テ糠粃ト思ツテ、唯自適スルヲ可ナリトス」（『山鹿語類』卷二一 四〇）。素行が本然の性を批判する理由は、この世俗遊離の方向を本然の性説が正当化する理論的根拠になると認めたからである。本然の性説が自己の個別的価値規準を絶対視する可能性をもっていたことを素行は看取したのである。

このように素行が本然の性説を批判するのは、他ならぬ彼自身の

性格が世俗遊離への傾向を強くもっていたからである。彼は『配所殘筆』で自己の思想的遍歴を總括し、「中比老子・莊子を好み、玄々虚無之沙汰を本と存候」とのべ、「老莊禪之作略は活達自由に候て、性心之作用、天地一枚之妙用、高く明成様に被^レ存候と、何事も本心自性之用所を以て仕候故、滯所無之、乾坤打破仕候ても、万代不変之^一理は惺惺洒落たる所無^レ疑存候」（三三四）と言っている。「寛文之初」彼は「世間と學問とは別の事に成候」（三三三）と自覚するが、それ以後、素行は世俗内に「愚者のごとく」「世と共に推移りて我が知をかくし」生きる仕方を自らに課したと言えよう。

注

- (1) 田原嗣郎『徳川思想史研究』、一三八頁。
- (2) 加藤周一『日本文学史序説』下（加藤周一著作集五、一二頁）。
- (3) 素行が朱子の性即理を批判したことは周知の事柄である。しかし素行が性即理をいかに批判し、更になぜ批判したかについては、従来の素行研究は充分な解答を与えていない。
- (4) 以下、広瀬豊編『山鹿素行全集』全一五卷からの引用は、引用文の後に巻数と頁数のみを記す。訓読は適宜改めた。
- (5) 以下、『日本思想大系32 山鹿素行』からの引用は、引用文の後に頁数のみを記す。訓読は適宜改めた。
- (6) 村岡典嗣『素行・宣長』、五二頁。
- (7) 同右、五四頁。

- (8) 田原前掲書、一九六頁参照。
- (9) 友枝竜太郎「山鹿素行―朱子学の批判と復古学の論理」(『江戸の思想家たち』上所収) 参照。
- (10) 佐久間正「素行学の特質」(長崎大学教養部紀要(人文科学篇)第二卷、第一号) 参照。佐久間氏は素行三六歳から四四歳までの時期を村岡典嗣にならい「動播期」と位置づけ、この時期の心性論を論じている。また、田原氏は素行三六歳から四一歳までの時期に、「朱子学的な動機主義に対する『批判』とまではいえないが、気分ないし雰囲気としては、動機主義に対抗するものが現われており、この結果については是非の判断を行なおうとする素行的な指向」を指摘している(前掲書、一九四頁)。
- (11) 素行は張横渠の説に対して、「愚謂へらく、心は性情を具ふるの謂なり。心を以て性情の主と為し来る底は差了す。…横渠の統の字未だ切ならず」(『山鹿語類』卷四二―二八五) と言う。
- (12) 田原前掲書、二三四頁。
- (13) 実践と認識の区別を、素行は「理は之れを思ふに在り、道は之れを行ふに在り。其の本拠する所、少しく差違有る也」(『山鹿語類』卷三六) と言っている。
- (14) 友枝氏は、朱子学の物理における「所当然の則―所以然の故」の二重構造に対し、素行は所以然の故を取り除き、所当然の則を自己の側に残留せしめたと指摘している(前掲論文二〇二頁)。
- (15) 源了圓「古学派の思想とその実学観(2)」(『心』昭和五一年一月号所収) 参照。
- (16) 『四書句読大全 孟子』(国民書院、大正十年刊) 孟子卷之五、一頁。朱子との比較の便宜上、原文のまま引く。
性者人所稟於天也、可欲之曰善、言人之性情無不好為善、(『句読大全』)
- (17) 性者人所稟於天以生之理也、渾然至善、未嘗有惡、(『孟子集註』)
- (18) 同右、二頁。
- (19) 『四書句読大全、論語』(国民書院、大正九年刊) 論語卷之十七、七頁。
- (20) 同右、七頁。
- (21) 同右、六頁。
- (22) 同右、七頁。
- (23) 同右、九頁。
- (24) 同右、六頁。
- (25) 同右、七頁。
- (26) 情欲と社会秩序の関係について素行は、情欲が社会秩序を形成する源動力にも、破壊する源動力になると考えていた。後出するように、破壊力である故に、素行はこれを一方的に抑制しようとするのではなく、これをコントロールすることによって形成力に転化させようとする。それ故、情欲の破壊力の側面をみて、素行における情欲は社会秩序に抵触しない

限りにおいて容認されたとみなす尾藤正英氏の見解は、情欲の形成力の側面を看過していると言えよう。尾藤正英「山鹿素行の思想的転回」下（『思想』五六二号、八三頁）参照。ただしこの点は既に佐久間氏が注意する所である（前掲論文二八頁）。

(26) 島田虔次『大学・中庸』八八頁。この一段はこれを参考にした。

(27) 相良亨「『自然』形而上学と倫理」（『誠実と日本人』所収）参照。ただ相良氏は道徳の不得已 \parallel 当然の側面を認めつつ、情欲の不得已 \parallel 自然を強調した。しかし相良氏が「誠はいわば、自己の全存在に即してその真に已むを得ざるに生きていることであつた」（前掲書、一〇三頁）とのべ、情欲の不得已 \parallel 自然を人間の本性と同等のものとして認めることに對しては、筆者は反對する。相良氏と同様、田原氏は「『誠』というののもっとも深く人の本性に根ざしたもの」（大系本所収論文四七八頁）とされた。もし人間の本性として誠を把える時、素行が心性論において朱子の本然の性を批判した意味は理解されないであろう。田原氏は『山鹿語類』卷一八の「丁酉の大火事」にはじまる一節を以て、誠 \parallel 人間の本性と解釈する（前掲書、五八頁）。既に尾藤氏が指摘したように、その箇所「天性」は父子間の恩愛の情について言われるのである、これを一般化することはできない（尾藤前掲論文、八六頁）。またこの一節は末尾に「この心を推しひろめ、今日日用に究理する処のありなんには、まことの聖人の道には入

りぬべき也」（六一四三九）とあるように格物致知を説いたものである。素行は「格物」を解釈して次のように言う。「格の字は、極至の謂にして、感格の意あり。感格は作為せずして格るなり。格物も亦造作して究め尽すときは定則に非ず。能く其の物を極め来れば、物の定則然ることを期せずして格る」（『句読大全、大学』十一一〇五）、「能く其の物に格るときは、物の定則自然に相来りて掩蔽すべからず」（同右 十一一〇五）。主観的価値規準を混じえず物に格れば、「物の定則」は「然ることを期せず」「自然に相来る」。この点、素行は「格なる者は来なり」（『弁名』）とする徂徠の格物説に等しい。「丁酉の大火事」の一節はこの格物説を具体的にのべたものである。すなわち、この一節の主人公は危急の場にあつて主観的価値規準 \parallel 「利害損得のわきまへ」・「私の意見」を混じえず行動したから、道義に中つたのである。この場合、道義 \parallel 物の定則はいわば物の方から「相来」つたのであって、自己の本性が実現したというわけではなかった。それ故、「丁酉の大火事」の一節は誠 \parallel 人間の本性とする説の論拠となり得ない。